Die

Hauptpunkte der Humeschen Erkenntnislehre

vom Standpunkte des idealistischen Empirismus aus kritisch beleuchtet.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Ernst Petzholtz

aus Potsdam.

Berlin 1895.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke).

Linienstrasse 158.

Referent: Herr Professor Dr. von Stein.

Seinem lieben Vater

gewidmet

vom

Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553622_0004

Wenn Baco von Verulam der empirischen Philosophie die Wege ebnete, so sind Locke und Hume ihre beiden Hauptvertreter. Locke ist der eigentliche Begründer des modernen Empirismus, Hume das zweischneidige Schwert, welches ihm Bahn bricht. In seinem berühmten Werke „Essay concerning human understanding“ hatte Locke der Philosophie bereits eine neue Bahn eröffnet, auf welcher Hume weiterschreitend seine wichtigsten Entdeckungen gemacht hat, die noch heute zum Teil als grundlegend angesehen werden. Hume zeichnet sich vor allen Dingen durch seine einfache und klare Darstellung aus; man kann ihr oft spielend folgen, und dennoch betrifft der Inhalt seiner Schrift die tiefsten Fragen des Wissens und der Erkenntnis. Dasjenige seiner Werke, welches hauptsächlich der nachstehenden Betrachtung zu Grunde liegt, ist betitelt: „Enquiry concerning human understanding.“ Diese Abhandlung bildete ursprünglich einen Teil des Erstlingswerkes Humes: „Treatise on human nature.“ Hume arbeitete dasselbe später um und gab 1748 den ersten Teil unter obigem Titel heraus[1]). Ein besonderes Interesse erlangt dieses Werk noch dadurch, dass Kant, wie er selbst gesteht, durch dasselbe zu seiner

[1]) Von den fünf Bänden der „Essays“ enthält der erste die „Essays moral, political and litterary“ 1741, der zweite den „Enquiry concerning human understanding“ 1748 (deutsch von Kirchmann 1869), der dritte den „Enquiry concerning the principles of morals“ 1751 (deutsch von Masarik 1883), der vierte die „Political discourses, 1752, der fünfte die „Four dissertations“ 1757.

kritischen Philosophie geführt worden ist. Kant bezeichnet Hume als den geistreichsten unter allen Skeptikern, als einen einsehenden und schätzbaren Mann[1]), der auf das Anspruch machen könne, was so Manche nicht besitzen, auf eine kritische Vernunft[2]).

Es soll im Folgenden meine Aufgabe sein, die Erkenntnislehre des David Hume einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen. Dabei will ich ein allzu ängstliches Anschliessen an den von Hume im Einzelnen eingeschlagenen Weg seiner Untersuchung, wie er sich im ersten und dritten Buche des „Treatise upon human nature“ und der „Enquiry concerning human understanding[3])“ vorfindet, absichtlich vermeiden. Vielmehr halte ich es für zweckmässig, bei einer gewissen Freiheit der Darstellung die Grundgedanken Humes möglichst kurz und dabei vollständig in übersichtlicher Form zu gruppieren.

Litteratur.

Hume „Enquiry concerning human unterstanding[4])“ 1763.

Hume „Treatise upon human nature and dialogues concerning natural religion[5]).“ Ed. by Green and Grose 1882.

Locke „Essay concerning human understanding“. London 1823. B. I, III, V.

Berkeley „Treatise concerning the principles of human knowledge“. Oxford 1871.

Leibnitz „Essays de Théodicée“. 1720.

Kant „Kritik d. r. Vernunft“. „Prolegomena“ (Reclamsche Bibl.).

Erdmann „Vers. einer wissensch. Darst. der neuer. Phil.“ Leipz. 1834—53.

[1]) Krit. d. r. Vern. S. 589.

[2]) Prolegomena pag. 8.

[3]) Dieses Werk ist besonders gegen den Rationalismus gerichtet.

[4]) Übersetzt von Kirchmann, 4. Aufl. Heidelberg 1888.

[5]) Übersetzt von Jakob, Halle 1790. Bd. I.

Ritter „die christl. Phil.“ Göttingen 1859. Band II.
Windelband „Gesch. der neuer. Phil. Leipz. 1878—80 Band I.
Falkenberg „Gesch. d. neuer. Phil.“ Leipz. 1886. p. 161. ff.
Überweg „Gesch. d. neuer. Phil.“ Berlin 1888 Band III.
Grimm „Zur Geschichte des Erkenntnisproblems“. Leipz. 1890.
Riehl „der phil. Kritizismus. Leipzig 1876—87.
Wundt „Logik“. Stuttgart 1880.
Zeller „Logik und Erkentnistheorie“. (Kolleg geles. 1890/91.)
Baumann „die Lehre von Zeit und Raum in der neueren Phil.“ Berlin 1868.
Jodl „Leben und Philosophie David Humes.“ Halle 1872.
Pfleiderer „Empirismus und Skepsis in David Humes Phil.“ Berlin 1874.

Der Grundsatz des Empirismus von seiner ersten Entwickelungsstufe bei Baco bis zu seiner vollkommensten Durchbildung bei Hume lässt sich in dem Baconischen Satz: „Alles Erkennen ist Erfahrung“ — aussprechen. Locke vertritt dasjenige System, welches man Sensualismus nennt; auch bei ihm ist die Erfahrung die Quelle der Erkenntnis, nur dass sie sinnlichen Ursprungs ist; sie ist nichts weiter als sinnliche Wahrnehmung. Wir finden diesen Empirismus in die Lockesche Formel gekleidet: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“. — In der weiteren Entwickelung wurde die Frage aufgeworfen: Was ist Wahrnehmung? Der Empirismus giebt hierauf zwei Antworten: Erstens, alle Wahrnehmungen sind Vorstellungen und gleich uns geistiger Natur. Nennt

man das Vorstellende — das Subjekt, — „Geist“, das Vorgestellte „Idee“, so ergiebt sich: Es existieren nur Geister und Ideen, oder, was dasselbe ist, unsere Wahrnehmung selbst ist das einzig Seiende. Dies ist die Anschauung Berkeleys, dessen Lehre sich naiv als der schärfste Spiritualismus charakterisiert[1]). Eine zweite Antwort, welche der Empirismus auf die oben gestellte Frage giebt, lautet: Unsere Eindrücke sind lediglich materieller Art; die Materie ist die Grundursache aller, auch der psychischen Erscheinungen. Diese Anschauung vertritt der Materialismus. Die letzte Frage, die innerhalb des Rahmens der Erfahrungsphilosophie gestellt worden ist, lautet: Ist eine objektive, allgemein gültige Erkenntnis unter der Voraussetzung des Sensualismus möglich, ist der Sensualismus berechtigt? Mit dieser Frage schloss sich an Berkeleys Bedenken Humes Skeptizismus an, dem wir uns nunmehr zuwenden wollen[2]).

Zunächst war seine Absicht, gleich derjenigen Berkeleys, auf eine Verbesserung der Lockeschen Erkenntnistheorie gerichtet. Mit kritischem Scharfblick erkannte er, dass alle Wissenschaft zuletzt auf der Kenntnis des Menschen und seiner Erkenntniskräfte beruhe. Wollte Hume also eine Untersuchung der menschlichen Erkenntnis vornehmen, so musste er zunächst die Werkzeuge derselben, d. h. die Kräfte des Verstandes einer sorgfältigen und eingehenden Prüfung unterziehen. Erst durch eine Analyse des Verstandes und durch einen tieferen Einblick in die eigentümliche Beschaffenheit desselben kann die Erkenntnis bis zu ihrem Ursprunge verfolgt, kann das Prinzip, auf welchem sie beruht, fixiert werden. Wie

[1]) Nicht Idealismus, wie Windelband Bd. I. pag. 308 nachzuweisen sucht.

[2]) Ich nenne vorläufig Humes Philosophie „Skeptizismus“; wir werden zum Schlusse der Abhandlung sehen, wie weit dieser Ausdruck gerechtfertigt ist.

Locke, so betrachtet auch Hume die Untersuchung über den Verstand, seinen Ursprung, seinen Inhalt und seine Grenzen, als die erste Aufgabe der Philosophie. Dabei ist ihm der Weg, den er einzuschlagen hat, vorgezeichnet; denn jede wissenschaftliche Untersuchung, somit auch die des Verstandes, beruht ja nach ihm auf Beobachtung und Experiment. Da die Metaphysik die widersprechendsten Resultate ergeben hatte, so war auch von vornherein klar, dass von der logischen Synthese nichts zu erwarten war, sondern alles von der psychologischen Analyse. Hiermit betritt Hume das Gebiet der psychologischen Forschung, auf welchem er, sich überall auf das Thatsächliche und Erfahrungsmässige stützend, bewunderungswürdige, zum grössten Teil noch heute anerkannte Ergebnisse gefunden hat.

Indem Hume eine Prüfung der Elemente unserer Erkenntnis unternimmt, geht er von der Thatsache aus, dass sich im Geiste gewisse Vorgänge und Handlungen finden, in welchen und durch welche er sich thätig zeigt. Der schottische Denker bezeichnet die Gesamtheit dieser Vorgänge und Handlungen mit dem gemeinsamen Namen der „Perzeptionen[1]).“ Es giebt nach ihm zwei Klassen von Perzeptionen, die sich durch den verschiedenen Grad von Lebhaftigkeit und Stärke unterscheiden[2]). Die am wenigsten starken und lebhaften Perzeptionen bezeichnet Hume als Ideen oder Vorstellungen, die stärkeren und unmittelbaren als Impressionen. Zur Erläuterung dieser

---

[1]) „Perception“ ist nicht gut mit „Wahrnehmung“ zu übersetzen, da dieser Begriff viel spezieller ist als jener Ausdruck und jedenfalls die „Ideen“ ausschliesst, die doch Hume ebenfalls zu den „perceptions“ rechnet. Eher noch könnte man „impressions“ mit „Wahrnehmungen“ wiedergeben.

[2]) Enqu. pag. 16: Here therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinghuished by their different degrees of force and vivacity.

Unterscheidung giebt Hume ein treffendes Beispiel: es ist nicht gleich, ob ein Mensch die Qualen einer Hitze wirklich empfindet oder sich derselben später erinnert oder sie sich kraft seiner Einbildung im voraus vorstellt[1]). Zu den Impressionen würden somit alle Sinnesempfindungen und Affekte, sofern sie zum ersten Male in der Seele auftreten, zu rechnen sein. Die Ideen sind indessen nichts weiter als Vorstellungen, die geistige Reproduktion dieser Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen; man könnte sie Erinnerungsbilder, Kopien, Schattenrisse der Impressionen nennen. Hume geht nun weiter, indem er uns eine Beziehung zwischen den Impressionen und Vorstellungen in folgendem Satze giebt: „Alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Empfindungen sind Nachbilder unserer Impressionen oder stärkeren Empfindungen[2])." Da nichts in die Seele gelangen kann ausser durch die beiden Thore der inneren und äusseren Erfahrung, so giebt es keine „idea", die nicht aus einer „impression" entstanden wäre. Wenn ferner ein Mensch wegen eines organischen Fehlers für eine Art von Empfindung nicht empfänglich ist, so ergiebt sich, dass er auch ebenso wenig die Vorstellung davon fassen kann. Keine geistige Thätigkeit oder Funktion kann uns andere Erkenntnisse verschaffen als solche, die von äusseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet sind, und da Wahrnehmungen uns nur in der Erfahrung gegeben werden, so ist nach Hume sie allein der Ausgangspunkt der menschlichen Erkenntnis. Der somit klargelegte Satz von der Wechselbeziehung der Im-

---

[1]) Enqu. pag. 15: of the origin of ideas. Every one will readily allow, that there is a considerable difference between the perceptions of the mind, when a man feels the pain of excessive heat, or the pleasure of moderate warmth; and when he afterwards recals to his memory this sensation or anticipates it by his imagination.

[2]) Enqu. pag. 17: All our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.

pressionen und Vorstellungen enthält bei näherer Prüfung zwei verschiedene Behauptungen, deren erste dahin zielt, dass alle Vorstellungen ohne jede Ausnahme von Impressionen herrühren, und deren zweite aussagt, dass Vorstellungen von ihren Impressionen nur gradweise, also quantitativ, nicht qualitativ unterschieden seien. Dieser Satz bildet in seiner doppelten Gestalt das Fundament der Humeschen Philosophie. Er zieht sich wie ein roter Faden durch alle seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Wir kommen nun zu einer wichtigen Konsequenz dieses Satzes. Wenn im Geiste nur Impressionen und Vorstellungen vorhanden sind, und letztere sich von den ersteren nur durch den Grad ihrer Lebhaftigkeit unterscheiden, so folgt — da Impressionen stets individuell bestimmt sind — dass wir auch nur individuell bestimmte Vorstellungen, d. h. Einzelvorstellungen haben können. Berkeley hatte bereits den Satz ausgesprochen, dass alle allgemeinen Vorstellungen nichts anderes seien als besondere, geknüpft an einen bestimmten Ausdruck, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung giebt, und Hume steht hier im wesentlichen ganz auf dem Boden seiner Vorgänger Locke und Berkeley. Wenn Hume nur individuell bestimmte Vorstellungen d. h. Einzelvorstellungen annimmt, so leugnet er hiermit das Vorhandensein von Begriffen oder Allgemeinvorstellungen in unserem Verstande. Begriffe sind nach ihm nichts weiter als Einzelvorstellungen, an ein einzelnes Wort geknüpft, welches gelegentlich andere Einzelvorstellungen wachruft. Somit sind denn Vorstellungen und Begriffe identisch, wenigstens der Art nach nicht unterscheidbar. Mit Berücksichtigung dieses Ergebnisses können wir nunmehr dem Humeschen Satze folgende Fassung geben: „Alle Begriffe sind Kopien entsprechender Impressionen.“ In dieser Form ist er bei dem schottischen Denker das leitende Prinzip aller erkenntnistheoretischen Erörterungen, und so besitzen wir

anscheinend ein untrügliches Prüfungsmittel für die Bestimmtheit oder Unbestimmtheit, sowie für die Existenzberechtigung eines Begriffes. Stossen wir irgendwo auf einen Begriff, dessen Bedeutung uns nicht klar ist, so brauchen wir nur zu untersuchen, von welcher Impression er herkommt. Giebt es eine solche nicht, so hat der Begriff keinen Sinn[1]). Da Hume ferner unter „idea“ nichts weiter als Vorstellungen versteht, so fällt für ihn jeder Streit, ob es „angeborene“, d. h. der Erfahrung vorausgehende Ideen gebe, von vornherein fort. Bekanntlich bildeten gerade die angeborenen Ideen seit Descartes einen fortwährenden Streitpunkt zwischen den Rationalisten und Empirikern. Diesen Streit glaubt Hume durch seinen Fundamentalsatz endgiltig entschieden zu haben; denn wenn die Idee erst nach der Wahrnehmung kommt und von ihr sich ableitet, so kann doch von einem Angeborensein etwaiger Ideen keine Rede sein.

Gehen wir nun zu einer Kritik des Humeschen Satzes über, so müssen wir zuerst der Behauptung widersprechen, dass der Begriff eine besonders geartete Einzelvorstellung ist. Der Begriff ist durchaus von der Vorstellung verschieden. Die einzelne Vorstellung ist nur der Repräsentant des Begriffes in der Anschauung; sobald wir keinen Begriff von einem Gegenstande, einer Sache haben, können wir uns auch keine Vorstellung von derselben machen. Die Vorstellung ist somit von dem Begriffe abhängig, aber sie ist nicht identisch mit ihm. Gerade der Begriff ist das Primäre, die Vorstellung das Sekundäre; mit Begriffen operiert unser Denkvermögen, nicht mit Vorstellungen. Auf der Bildung von Begriffen beruht die Sprache; ehe es Ausdrücke, Worte gab, musste es Begriffe für dieselben

[1]) Enquiry pag. 21: When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but inquire, from what impression is that supposed idea derived.

geben. Durch Worte teilen wir erst einander die Begriffe mit, und an ihnen baut sich die Einzelvorstellung auf. Hume ist darin im Recht, dass er alle unsere Begriffe im Gegensatze zum Kartesianischen Rationalismus aus der Erfahrung stammen lässt. Aus dem reinen Denken sie abzuleiten ist nicht möglich, denn reines Denken als Form des Erkennens ist eine begriffliche Fiktion. Es ist ebenso falsch in Bezug auf die Erkenntnis von einem absolut reinen Denken wie auch von einer reinen Erfahrung zu sprechen. Letzteren Fehler begeht Hume, wobei er als Empirist den Schwerpunkt auf die reine Erfahrung legt. Der Erfahrung giebt Hume den Vorzug vor dem Denken; sie allein ist ihm das Untrügliche und Gegebene. Die Erfahrung hängt nicht von unserm Zuthun ab, sondern kommt ohne dasselbe zu stande. Die durch die Sinne uns zugeführten Impressionen bilden das für den Verstand zu verarbeitende Material. Um eine Wahrnehmung zu machen, ist somit gar kein eigentliches Denken notwendig, die Impressionen werden von den sinnlichen Organen aufgenommen, und die minderwertige Aufgabe des Verstandes bleibt es nun, das Aufgenommene zu einem Bilde zusammenzusetzen, dessen einzelne Teile uns Sinne und Erfahrung herbeigeschafft haben. Dadurch, dass Hume überall der Erfahrung den Vortritt giebt, sie als das Ursprüngliche ansieht und dem Denken nur eine untergeordnete, sekundäre Stellung einräumt, erklärt sich auch der in diesem Sinne falsche Satz: „dass allen Begriffen ohne Ausnahme vollständig und genau Impressionen entsprechen sollen“. Wir haben sehr wohl allgemeine Begriffe, denen keine äussere oder innere Wahrnehmung im Sinne Humes vorbildlich entspricht; es müssen vielmehr diese Begriffe durch die Arbeit des Denkens aus der Erfahrung gewonnen, von den Erscheinungsobjekten abgezogen werden, in denen wir sie als allen gemeinsame, eigenartige Bestandteile antreffen. Diese Elemente haften allen unseren Wahr-

nehmungen und Erkenntnissen an; da sie selbst aber kein Gegenständliches oder Wahrnehmbares abspiegeln, so sind wir berechtigt, sie gewissermassen als Formen unserer Erkenntnis aufzufassen und die Begriffe derselben als formale Erkenntnisbegriffe zu bezeichnen. Sofern diese Elemente als konstante Bestandteile aller unserer Wahrnehmungen oder Anschauungen auftreten, können wir sie passend als Anschauungsformen, ihre Begriffe als formale Anschauungsbegriffe bezeichnen; wir kennen deren drei: „Raum, Zeit und Zahl". Insofern sie jedoch erst bei der denkenden Verknüpfung der Objekte auftauchen, können wir sie selbst Beziehungsformen, ihre Begriffe formale Beziehungsbegriffe nennen. Die vornehmsten Vertreter dieser Gruppe sind der Kausalitäts- und der Substanzbegriff.

Geht Hume im ersten Teile seiner Hypothese in den Angriffen gegen den Rationalismus zu weit, so kommt er infolge des zweiten Teils seines Satzes zu oft unhaltbaren Ergebnissen. Dadurch, dass er den Begriff in Abrede stellt, macht er sich häufig unüberwindbare Schwierigkeiten, deren Beseitigung ihn dann zu gezwungenen und geradezu fehlerhaften Resultaten führt. Wir teilen die Begriffe in formale und in materiale Begriffe ein; die ersteren bezeichnen die oben definierten Formen der Erkenntnis, die letzteren dagegen sind die Begriffe von etwas Realem, also von Dingen, Vorgängen und Eigenschaften; sie bezeichnen den Inhalt des Gegebenen. Den Anforderungen Humes, genaue Abbilder von Impressionen zu sein, entsprechen nur die letzteren, und für sie mag im allgemeinen das oben aufgestellte Kriterium ausreichen; indessen genügt es nicht für die Untersuchung der formalen Begriffe. Dadurch, dass Hume bei seiner Hauptleistung, der Kausalitätskritik, seine Angriffe direkt auf das Objekt selbst richtet, treten die falschen Voraussetzungen seiner Kritik weniger zu Tage und beeinflussen

nur unwesentlich das Resultat, während sie sich bei seiner Untersuchung über Raum und Zeit mehr bemerkbar machen.

Ein Hauptfehler der Humeschen Philosophie zeigt sich vor allem darin, dass die logische Seite der Erkenntnis viel zu sehr vernachlässigt und die psychologische zu stark hervorgekehrt wird. Erfahrung und Association sind die Angelpunkte des Humeschen Systems, während das Wesen aller Erkenntnis als gemeinsames Produkt eines objektiven und subjektiven Faktors zu Gunsten einer unhaltbaren Theorie verkannt wird, die dem objektiven Faktor eine ausschliessliche Rolle zuerteilt.

Wir haben die Elemente der Erkenntnis erörtert, und es handelt sich nun darum, festzustellen, wie wir mittels ihrer zu einem Wissen gelangen. Alles Wissen beruht auf einem Vergleichen der Gegenstände oder darauf, dass wir sie aufeinander beziehen. Durch solche Vergleichungen resp. Beziehungen ergeben sich sieben im engeren Sinne philosophisch zu nennende Verhältnisse, auf welche alles Wissen im wesentlichen zurückzuführen ist. Diese sieben Verhältnisse sind: „die der Ähnlichkeit, der Entgegengesetztheit, der Grade der Qualität, der Proportionen in Quantität und Zahl, der Identität, der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, der Ursache und Wirkung".

Zwischen den eben angeführten Beziehungsklassen findet noch ein wesentlicher Unterschied statt, wonach wir das auf ihnen beruhende Wissen in zwei Gruppen scheiden können. Während die vier ersten der angeführten Beziehungen einzig und allein von den Vorstellungen und Begriffen, die wir vergleichen, abhängen und in dem Wesen dieser Begriffe begründet sind, so dass eine Änderung der Beziehungen nur durch eine Änderung in den Vorstellungen selbst möglich ist, können sich die drei letzten Verhältnisse vollkommen verändern, ohne dass die Vorstellungen eine Änderung erfahren. Gehen wir auf die

erste Gruppe zurück. Wir entdecken aus dem Begriff des Dreiecks das Verhältnis der Gleichheit zwischen seinen drei Winkeln und zwei rechten Winkeln; dieses Verhältnis ist unveränderlich, so lange unser Begriff „Dreieck" derselbe bleibt. In gleicher Weise können wir über die Grade von Qualitäten, wie Farbe, Hitze, Geschmack, sogleich aus der Wahrnehmung oder Vorstellung derselben eine Entscheidung treffen, die von jenen Qualitäten und ihren Graden abhängig ist. Bei weiterer Betrachtung sehen wir ferner, dass die vier Verhältnisse der ersten Gruppe sich nochmals in zwei Klassen teilen lassen. Die Beziehungen oder Verhältnisse der Ähnlichkeit, der Entgegengesetztheit und der Qualitätsgrade nämlich drängen sich dem Verstande schon bei der blossen Anschauung auf, ohne unser Denken besonders in Anspruch zu nehmen, sie machen als solche unser intuitives Wissen aus. Wollen wir indessen Proportionen der Zahl und Grösse nach bestimmen, so reicht hierzu die blosse Anschauung nicht aus, sondern wir müssen uns der Mathematik bedienen, welche uns durch zwingende Vernunftschlüsse über jene Verhältnisse aufklärt. Die Mathematik allein liefert uns also ein demonstratives Wissen, welches als die vollkommenste Art des Wissens überhaupt anzusehen ist. Doch werden wir später sehen, dass Hume auch hier den wahren Begriff der Beziehungen und die Natur der mathematischen Erkenntnis nicht erreicht hat. Der schottische Denker behandelt die Lehrsätze der Mathematik fälschlich als analytische Urteile und behauptet hier, seinen sonstigen Anschauungen diametral entgegengesetzt, dass sie sich durch das „reine Denken" finden liessen. Bei näherer Untersuchung findet man indessen, dass Humes Ausdruck „reines Denken" falsch gewählt ist. Hume versteht auch hier unter reinem Denken das bildliche Vorstellen einzelner geometrischer Figuren, welches zwar ein verbindendes Denken ist, aber ohne Raum und räumliche Elemente sich

nicht vollziehen lässt und deshalb nicht zum reinen Denken gerechnet werden kann. Doch wollen wir das Gebiet der Mathematik einer späteren eingehenderen Diskussion überlassen und vorläufig zur zweiten Hauptgruppe zurückkehren.

Wie schon erwähnt, können sich hier die Verhältnisse ändern, während die Vorstellungen dieselben bleiben. Wir haben es hier mit thatsächlicher Wahrnehmung des Zusammenhanges der Objekte zu thun, die uns über jene drei Arten von Beziehungen unterrichtet. Ihr Wissen ist daher nicht begriffliche Erkenntnis, sondern ein Wissen um Thatsachen. Wir können den Unterschied beider Wissensarten genauer dahin präcisieren, „dass das Gegenteil einer begrifflichen Erkenntnis undenkbar, das Gegenteil einer Thatsache aber stets denkbar ist". Zwischen den beiden ersten und dem letzten Verhältnis findet nun wieder ein wesentlicher Unterschied statt. Während nämlich zeitliches und räumliches Beisammensein sowie Identität Beziehungen zwischen zwei den Sinnen gegenwärtigen Objekten sind und als solche gefunden werden, setzt uns das Kausalverhältnis in den Stand, aus der sinnlich wahrgenommenen Existenz bloss eines Objektes mit Gewissheit auf die Existenz eines zweiten Objektes zu schliessen, welches den Sinnen nicht gegenwärtig ist[1]). Auf diesem Umstande beruht die ungeheure Wichtigkeit des Kausalitätsverhältnisses, dem wir uns jetzt zuwenden wollen.

Das Kausalitätsverhältnis ist von allen das einzige, welches über die unmittelbare Wahrnehmung hinausführt und uns über Dinge Aufklärung giebt[2]), die den Sinnen nicht unmittelbar gegeben sind. Wie der schottische Den-

[1]) Treat. pag. 153.

[2]) Enqu. pag. 25: All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of cause and effect. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses.

ker aber zeigen wird, kann auch dieses Verhältnis uns nicht unbedingte Gewissheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit geben. Die Kausalitätskritik Humes zerfällt in drei Teile. Der erste Teil beschäftigt sich mit den speziellen Kausalbeziehungen, der zweite mit dem Kausalschluss, der dritte mit dem allgemeinen Begriff der Ursächlichkeit überhaupt. Hume führt zunächst aus, „dass die Kenntnis spezieller Kausalverhältnisse in keinem Falle durch ein Denken a priori erlangt werde, sondern einzig und allein aus der Erfahrung herrühre[1]." Wir haben ferner bereits darauf hingewiesen, dass die Verhältnisse, zu denen die Kausalität gehört, weder aus dem Begriff der Objekte noch aus der Vorstellung ermittelt werden können. Hieraus folgt aber, dass wir a priori weder aus der Ursache auf die Wirkung, noch aus der Wirkung auf die Ursache schliessen können. Lassen wir einen in die Höhe gehobenen Stein plötzlich los, oder stossen wir eine Billardkugel gegen eine andere, so sagt uns kein Vernunftschluss, was geschieht, sondern nur die Erfahrung giebt uns hierüber Aufschluss. So ist wiederum die Erfahrung und nicht die Vernunft der alleinige Grund unseres Denkens und Schliessens nach dem Verhältnisse der Kausalität.

Hume geht nunmehr zur Prüfung des Kausalschlusses selbst über; diese ist darum von Bedeutung, weil sie uns lehren wird, die Natur des Kausalitätsschlusses und des Kausalitätsbegriffes selbst zu beurteilen. Es ist zunächst sicher, dass wir es mit keinem Vernunftschlusse, weder — wie Hume sich ausdrückt — mit einem moralischen noch mit einem demonstrativen zu thun haben. Ein moralischer Schluss kann nicht vorliegen, weil hier alle Schlussfolgerungen auf dem Satze „gleiche Ursachen haben

[1]) Enqu. pag. 30: but still the discovery of the law itself is owing merely to experience; and all the abstract reasonings in the world could never lead us one step.

gleiche Wirkungen" beruhen. Dieser Satz setzt aber dasselbe voraus, was wir beweisen oder schliessen wollen, denn nur deshalb, weil wir allgemein annehmen, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, schliessen wir auch im besonderen Falle, dass diese oder jene Ursache eine bestimmte Wirkung erzeugen müsse. Ein demonstrativer Schlüss andrerseits kann darum nicht vorliegen, weil wir, wie bereits nachgewiesen, aus dem Begriffe des Objektes weder seine Ursache noch seine Wirkung ableiten können. Wir sehen somit, dass der Kausalschluss nicht auf logischen Schlüssen beruht, sondern auf andere Weise zu stande kommen muss. Auf welche Weise sind wir nun fähig, den Grund der Verknüpfung zweier Objekte einzusehen? Wir wissen, dass wir aus der Beobachtung eines einzelnen Falles zu keinem Resultate kommen, wie aber wenn wir es mit einer Mehrheit von Fällen zu thun haben? Wenn ich öfter eine und dieselbe Ursache mit einer bestimmten Wirkung verknüpft sehe, so prägt sich diese Verbindung derartig meiner Seele ein, dass, sobald sich der eine Teil meinen Sinnen zeigt, ganz ohne mein Zuthun auch der andere erscheint Dieser Umstand ist geeignet, uns auf die wahre Quelle des Kausalschlusses zu führen, nämlich auf das Prinzip der Gewohnheit. Sie — die grosse Führerin im Leben — ist auch die Urheberin unserer wichtigsten Erkenntnisse, der Schlüsse von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt. Wir haben somit den Satz: „Der Kausalschluss beruht auf einer natürlichen Association der Vorstellungen, welche ein unvermeidlicher Vorgang in der Seele ist", um im Sinne Humes zu sprechen, „ein natürlicher Instinkt, welchen unser Verstand weder wecken noch verhindern kann."

Hume hat das Problem des Kausalitätschlusses dadurch gelöst, dass er ihn auf die Gewohnheit zurückführte. Er wendet nunmehr seine Theorie auf das Schlussverfahren

der Tiere an[1]). Es ist eine bekannte Thatsache, dass die Tiere ebenso gut wie die Menschen aus der Erfahrung lernen und aus ihr den Schluss ziehen, dass dieselben Wirkungen immer dieselben Ursachen haben[2]). Schon von ihrer Geburt an sammeln die Tiere einen Schatz von Kenntnissen über die Natur des Wassers, des Feuers, der Höhen, der Tiefen, sowie über die Wirkungen, welche daraus hervorgehen. Man kann die Unwissenheit der Jungen leicht von der Klugheit der Alten unterscheiden, die durch lange Beobachtung gelernt haben, das Schädliche zu meiden und das Angenehme und Nützliche zu suchen. Ein alter Windhund wird den ermüdendsten Teil der Jagd den jüngeren überlassen und sich selbst so stellen, dass er auf den Hasen bei dessen Schwenkung trifft[3]). Ein an das Freie gewöhnte Pferd kennt genau die Höhe, die es überspringen kann und wird nichts versuchen, was seine Fähigkeit übersteigt. In all diesen Fällen folgert das Tier offenbar eine Thatsache über das hinaus, was seine Sinne übersteigt, und diese Folgerung ist nur auf frühere Erfahrung gestützt, indem das Tier von demselben Gegenstand dieselben Folgen erwartet, die es bei seinen Beobachtungen aus ähnlichen Gegenständen früher hat entstehen sehen. Allerdings giebt es noch eine zweite Quelle, aus der die Tiere ihr Wissen erhalten. Wir bezeichnen sie mit dem Ausdrucke „Instinkt“ und verstehen hierunter einen noch unerklärlichen Antrieb, dessen Ausflüsse wir oft zu bewundern Gelegenheit haben[4]). Diese Bewunde-

[1]) Of the reason of animals. Enqu. Abt. IX. pag. 102 ff.

[2]) Enqu. Abt. IX pag. 103: First, it seems evident, that animals, as well as men, learn many things from experience, and infer, that the same events will always follow from the same causes.

[3]) An old grey-hound will trust the more fatiguing part of the chase to the younger and will place himself so as to meet the hare in her doubles.

[4]) Enqu. pag. 106: These we denominate „Instincts“, and are

rung wird indessen gemindert werden, wenn wir überlegen, dass das Folgern aus Erfahrung, welches wir mit den Tieren gemein haben, nichts weiter als eine Art von Instinkt ist, der in uns, wenn auch unbewusst, thätig ist[1]).

Wir gehen nun zum dritten und wichtigsten Teil der Humeschen Kritik über; dieser behandelt das Thema des allgemeinen Kausalitätsbegriffes. Dem gereifteren Denken ist der Begriff der Ursachlichkeit nicht bloss eine regelmässige Aufeinanderfolge von Erscheinungen, sondern er enthält das Moment der „notwendigen Verknüpfung" von Ursache und Wirkung, welches nur ein anderer Begriff für die mehr sinnlichen Ausdrücke Kraft, Hervorbringung, Erzeugung ist. Dieser Begriff der „notwendigen Verknüpfung" sagt bei näherer Betrachtung zweierlei aus. Erstens betont er, dass die Objekte, welche Ursache und Wirkung darstellen, innerlich verknüpft seien; zweitens behauptet er, dass unser Denken das Folgen der Wirkung auf die Ursache als notwendig verlange. Diese beiden Momente sind offenbar von einander abhängig; denn wenn es nachgewiesen ist, dass zwei Objekte in der That innerlich verknüpft sind, so sehen wir auch den Grund ein, warum wir sie als mit einander verknüpft denken. Hieraus folgt, dass der Begriff der innerlichen Verknüpfung der wichtigere ist, auf diesen geht auch Hume in seiner Abhandlung besonders ein[2]).

Der schottische Denker sucht zunächst den Ursprung und hiermit die Giltigkeit des fraglichen Begriffes nachzuweisen. Wir haben ja ein sicheres Kriterium für alle Begriffe in dem Satze, dass die Begriffe Kopien von Impressionen sein müssen. Die Lösung reduziert sich somit auf den Nachweis derjenigen Impression, von welcher der

so apt to admire, as something very extraordinary and inexplicable by all the diquisitions of human understanding.

[1]) Enqu. Abt. VII. Abschn. 1 und 2, pag. 60 ff.

[2]) Enqu. pag. 62.

Begriff der inneren Verknüpfung das Spiegelbild ist. Diese Impression wieder muss uns in einer äusseren oder inneren Wahrnehmung gegeben sein. Wenn wir uns in der äusseren Welt umblicken, so bemerken wir wohl ein gleichmässiges Aufeinanderfolgen gewisser Erscheinungen, die sich durch ihre Regelmässigkeit aus der bunten Masse des Wahrgenommenen abheben, nirgends aber werden wir auf eine innere Verknüpfung der Objekte aufmerksam. Genau so geht es mit unseren inneren Wahrnehmungen. Wir fühlen zwar und wissen, dass wir durch unseren Willen die Glieder unseres Körpers bewegen oder eine Vorstellung in der Seele erwecken können, aber das Band, welches die Ursache zur Wirkung hinüberleitet, wird uns immer verborgen bleiben. Dennoch besitzen wir von dem Begriff der inneren Verknüpfung eine so positive Vorstellung, dass auch notwendig eine ihm entsprechende Impression existieren muss. Gehen wir deshalb noch einmal auf den Kausalschluss zurück. Wir sehen, dass erst die wiederholte Wahrnehmung derselben Vorgänge uns mittels der Gewohnheit in den Stand setzt, von dem einen Objekt auf das mit ihm verbundene zu schliessen. Da wir aus dem einzelnen Fall nichts schliessen können, müssen wir uns also an die Mehrheit von Fällen halten. Mehrere Fälle haben vor dem einzelnen Falle das voraus, dass infolge der Wiederholung solcher gleichen Fälle der Verstand durch Gewohnheit veranlasst wird, beim Auftreten des einen Objektes seinen gewöhnlichen Begleiter zu erwarten und zu glauben, dass er ins Leben treten werde[1]). Dieser innere Drang, den wir in der Seele fühlen, der uns von dem einen Objekt auf den gewohnten Begleiter hinüberführt, ist die Impression, deren Kopie der Begriff der inneren Verknüpfung ist.

Somit hat Hume drei Punkte nachdrücklich in seiner

[1]) Enqu. pag. 75.

Kritik hervorgehoben. Erstens, dass die Kenntnis der besonderen Kausalbeziehungen nur aus der Erfahrung entnommen werde; zweitens, dass der Kausalschluss auf dem Prinzip der Gewohnheit beruhe; drittens, dass sich für den Begriff der „notwendigen Verknüpfung“ nur die subjektive Quelle der Gewohnheit auffinden lasse.

Wie schon erwähnt, wurde Kant nach seinem eigenen Geständnis durch Humes Kausalitätstheorie aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt. Kant erkennt den Scharfsinn des schottischen Denkers an, aber er erhebt sich gerade hier am schärfsten gegen ihn und sucht in seiner Weise die Abstammung des Begriffes der Kausalität fest zu legen. An dieser Stelle halte ich es daher für angezeigt, bevor ich zur eigentlichen Kritik Humes übergehe, zunächst einen Blick auf Kant zu werfen. Hatte Hume behauptet, dass der Kausalbegriff aus unserer Gewohnheit stamme, dass er „aus der wiederholten Beobachtung der Verbindung von Ursache und Wirkung[1]) abgeleitet werde“, so sagt der Königsberger Philosoph dagegen: Es steht fest, dass der Kausalbegriff in seiner Notwendigkeit uns nicht durch die Erfahrung zugeführt wird; denn die Erfahrung zeigt uns nur eine thatsächliche Abfolge von Erscheinungen, sie sagt nur, dass eine Erscheinung die stetige Begleiterin einer anderen ist, aber sie sagt nicht, dass ein notwendiger Zusammenhang zwischen diesen Erscheinungen bestehe, dass die eine Erscheinung durch die andere gesetzt sei, ja dass die Wirkung eine denknotwendige Folge der Ursache sei[2]). Wir selbst tragen diesen Zusammenhang hinzu, aber nicht aus blosser Gewohnheit, nicht aus einer oberflächlichen Beigesellung gewisser Erscheinungen, sondern dieser Begriff ist ein Stammbegriff der reinen Vernunft, er ist in den ewigen

[1]) cf. Kr. d. r. Vern. pag. 698. cf. Prol. pag. 73.

[2]) cf. Kr. d. r. Vern. S. 87 ff.

Gesetzen unseres Geistes begründet und darum für uns von einer so unbeschränkten Giltigkeit. Nach Kant ist der Kausalitätsbegriff unserem Geiste a priori als Kategorie, d. h. als Form des Erkennens angeboren; wir können aber nicht entscheiden, ob auch die Dinge selber im kausalen Verhältnis stehen. Doch zurück zu Hume.

Seine Untersuchung über den Kausalbegriff ist zunächst speziell gegen den durch Descartes ins Leben gerufenen Rationalismus gerichtet. Wenn es auch nicht in Humes Absicht lag, die Sicherheit und den Geltungsgrad des Kausalgesetzes zu schwächen, so zeigte er doch den Rationalisten, dass die Kausalität nicht ein Prinzip ist, das von vornherein feststeht. Er erkannte die ungeheure Tragweite dieses Prinzips an und glaubte es grade dadurch zu befestigen, dass er es dem Bereiche des Verstandes entzog und als speziellen Ausfluss des allgemeinen Naturtriebes der Gewohnheit oder geradezu als einen Instinkt erklärte. Wir haben am Schlusse des vorletzten Absatzes die drei wesentlichen Punkte der Humeschen Kritik zusammengefasst. Die erste Behauptung, dass die Kenntnis der einzelnen Kausalbeziehungen nur aus der Erfahrung entnommen werde, dürfte nach Kant nicht ganz haltbar sein; doch ist diese erste Behauptung von viel geringerer Wichtigkeit und Tragweite als die beiden folgenden, denen wir uns speziell zuwenden wollen. Hier stützt sich die dritte auf die zweite, — sie steht und fällt mit ihr. Wer in dem Kausalschluss nur eine Gewohnheitssache sieht, kann auch dem Begriff der inneren Verknüpfung keine objektive Bedeutung beilegen, und er ist somit nichts als eine Fiktion unseres Denkens. Hiermit ist aber das Urteil über das durch das Kausalgesetz erlangte Wissen gesprochen; es kann ihm keine unbedingte Notwendigkeit beigelegt werden; sein Erkenntniswert muss zur Wahrscheinlichkeit herabsinken, das Wissen des Thatsächlichen muss zum Glauben werden. Sobald die

notwendige Verknüpfung nur von unseren Gefühlen abhängt, ist unsere Zuversicht, unser Vertrauen zum Kausalgesetz erschüttert. Das ist die notwendige Konsequenz, die wir aus der Theorie des schottischen Denkers ziehen müssen. Da wir die Kausalität selbst nicht aus einem Zusammenhange von Dingen uns fortdenken können, so müssen die Konsequenzen der Lehre falsch sein, welche wieder auf einen Fehler in den Prämissen zurückweisen. Zunächst hat Hume nur teilweise Recht, wenn er den Kausalschluss als Wirkung der Associationsgesetze, also als einen psychologischen Akt behandelt. Während für das praktische Leben der Associationsschluss genügt, kann sich die Wissenschaft nicht einem psychologischen Zwange unterwerfen, sondern sie verlangt die strengere Notwendigkeit des Denkens. Unser Verstand hat das Bestreben, die vereinzelt gesammelten Vorstellungen in einen kontinuierlichen Zusammenhang zu bringen, sie nach dem Verhältnis von Grund und Folge zu verbinden. Hierdurch wird der associative Kausalschluss notwendigerweise zu einer logischen Konklusion, nur so kann er der Forderung, Erkenntnis zu sein, genügen. Wir genügen dieser Forderung, wenn wir die Ursache als Grund, die Wirkung als Folge gelten lassen, wobei wir voraussetzen, dass bestimmte Obersätze gegeben sind, deren Unumstösslichkeit feststeht. Alle Folgerungen aus Thatsachen sind deshalb auch nur rein logische Konklusionen, deren Wahrheit auf der Wahrheit des Gesetzes (Obersatzes) und des Untersatzes beruht. Wir haben indessen noch eine zweite Bedingung zu erfüllen, wenn wir den Satz vom Grunde auf die Erfahrung anwenden wollen. Von der subjektiven Notwendigkeit, die von dem Grunde zur Folge hinüberleitet, wird es als eine objektive Bedingung gefordert, dass auch die Gegenstände innerlich verknüpft seien, dass von der Ursache zur Wirkung ein Band hinüberleite. Es zeigt sich somit als letzter Erklärungsgrund alles Erken-

nens eine Wechselwirkung zwischen den Objekten und unserm Denken, ohne welche eine Erkenntnis nicht möglich ist. Dass die Objekte sich dem Kausalgesetze fügen, und dass die obersten Erkenntnissätze als feststehend anzusehen sind, kann nur darauf zurückgeführt werden, dass zwischen den Objekten und uns eine Wechselbeziehung besteht, die unser Denken in Richtung des wahren Erkennens führt — eine Thatsache, welche auch Hume anerkennt.

Wir wollen nun den Kausalitätsbegriff verlassen und zu Humes Schlüssen, die Grenzen der Erkenntnis betreffend, übergehen. Zwei Teile lassen sich an Humes Abhandlung unterscheiden. Im ersten Teile wird die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit bestritten, im zweiten das Vorhandensein der Begriffe des leeren Raumes und der reinen Zeit geleugnet[1]). Die Schlussfolgerung ist kurz folgende: Nehmen wir in Gedanken eine Teilung vor, so finden wir, dass unsere Einbildungskraft schliesslich auf ein Minimum stösst, von dem sich keine weitere Teilung denken lässt. Die Vorstellung, die ich mir von dem tausendsten Teil eines Sandkörnchens mache, ist nicht kleiner als die des Sandkörnchens selbst. Somit hat die Fassungskraft unserer begrenzten Fähigkeiten hier ein Ende; für sie giebt es nur endliche Teilchen, und darum ist es unmöglich, dass eine endliche Grösse aus unendlich vielen, also auch unendlich kleinen Teilen bestehen könnte[2]). Was aber von dem Vorgestellten gilt, muss ebenso von der Impression gelten; beide unterscheiden sich ja nur quantitativ von einander. Somit macht Hume den Schluss: Da Raum und Zeit begrifflich nicht ohne Ende geteilt werden können, so sind sie in Wirklichkeit erst recht nicht teilbar[3]). Unsere Vorstel-

[1]) Treat. Teil II. pag. 67 ff. Enqu. Abt. XII, Abschn. 2, pag. 153 ff.

[2]) Treat. Teil II. pag. 67.

[3]) Enqu. pag. 154, 155.

lungen sind nichts anderes als Kopien von Wahrnehmungen; es muss sich also auch bei den Vorstellungen von Raum und Zeit die Wahnehmung nachweisen lassen, von welcher dieselben ursprünglich hergeleitet sind. Fassen wir den Raum ins Auge, so ist es augenscheinlich, dass er von einer inneren Wahrnehmung nicht abzuleiten ist. Nur ein äusseres Objekt kann mir die Vorstellung des Raumes verschaffen. Nehme ich einen Tisch[1]), so kann ich von ihm nichts anders entdecken als eine Anzahl gefärbter Punkte, die in gewisser Weise angeordnet sind. Abstrahiere ich nun soviel als möglich von allen zufälligen Eigenschaften, so bleibt mir als der gesuchte Begriff des Raumes nur die Ordnung der Punkte übrig. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriffe der Zeit. Zerlegen wir die Zeit in noch so kleine Zeitteilchen, so können dieselben nicht gleichzeitig existieren; hierin besteht das Wesen der Zeit. Wie gelangen wir aber zu dem eigentlichen Begriff derselben? Derselbe kann nicht von einem unveränderlichen Gegenstand genommen werden, sondern er muss von einer Succession veränderlicher Objekte abgezogen sein. Doch ist er nicht das Abbild einer einzelnen, speziellen Impression, sondern nur die Art und Weise, wie sich die Impressionen der Seele kund geben. Somit haben wir die Zeit als Succession von Empfindungen gefunden. Da nun Raum und Zeit in der Wahrnehmung nie ohne Inhalt anzutreffen sind, und die Begriffe von den Impressionen sich nur durch den Grad unterscheiden, so kommen wir zu dem Schluss, dass auch die Begriffe von Raum und Zeit nicht ohne Inhalt sein können; d. h. wir haben keinen Begriff von einem leeren Raum oder von einer leeren Zeit.

Gehen wir nun zur Kritik dieses Teiles über. Wie schon angedeutet, trägt keine Untersuchung deutlicher die

[1]) Treat. Teil II. Abschn. 3, pag. 80 ff.

Zeichen eines einseitigen empiristischen Standpunktes als die über Raum und Zeit. Hier tritt wieder durch die Negation der Möglichkeit allgemeiner Begriffe die uns schon bekannte Schwierigkeit auf, mit der Humes ganze Theorie zu kämpfen hat. Mit dem Problem der unendlichen Teilbarkeit nimmt Hume die alte Streitfrage auf, zu welcher das Dilemma zwischen der begrifflichen und der wirklichen Teilung Anlass giebt. Die kleinste Grösse, die wir uns vorzustellen vermögen, hat immer noch endlichen Umfang, hierin hat Hume Recht. Aber es handelt sich ja garnicht bei der Frage der unendlichen Teilbarkeit um das Vorstellen, sondern einzig und allein um das begriffliche Denken. Weil der Begriff nicht eine Vorstellung, sondern eine logische Form ist, und weil das Unendlichgrosse wie das Unendlichkleine nicht der Begriff eines Wirklichen, sondern eine Grenzbeziehung, ein formaler Begriff ist, darum ist auch die unendliche Teilbarkeit eine begriffliche Handlung, der im Realen nichts entspricht. Wir sehen, wie sich Hume durch seine falsche Begriffstheorie das Verständnis der formalen Begriffe verschliesst, welche für gewisse Widersprüche die einzigen Hilfsmittel zur Lösung darbieten. Hierdurch wird es erklärlich, wie er zu einer höchst verwunderlichen Annahme kommt, welche er im Gegensatze zu der von der Cartesianischen Philosophie behaupteten unendlichen Teilbarkeit aufstellt, nämlich dass der Raum aus einzelnen sicht- und fühlbaren, unteilbaren Punkten bestehe. Durch diesen Irrtum wird Hume auch zu der seltsamen Behauptung gebracht, dass der mathematische Punkt im Grunde ein physischer Punkt sei. In der Vorstellung ist er es wohl, aber nicht im Begriffe.

Nachdem wir die Raumlehre des schottischen Denkers besprochen haben, wollen wir uns noch mit seinen Ansichten über die Mathematik beschäftigen, weil diese mit seiner Raumlehre in enger Beziehung steht. Die Mathe-

matik gehört zunächst zu den Wissenschaften, welche Beziehungen von Vorstellungen behandeln, deren Sätze wir also durch die reine Thätigkeit des Denkens finden. Darauf ist auch die apodiktische Gewissheit zurückzuführen, die den mathematischen Erkenntnissen a priori zukommt, — die keiner weiteren empirischen Bestätigung bedarf. Während Hume der Arithmetik diese unbedingte Gewissheit zuerkennt, giebt er solche bei der Geometrie nicht ohne weiteres zu, weil sie die unendliche Teilbarkeit des Raumes behauptet, die der Wirklichkeit widerspricht. Die Evidenz der reinen Geometrie ist indessen nicht zu bezweifeln[1]). Hätte es auch niemals ein Dreieck oder einen Kreis in der Natur gegeben, so würden doch die von Euklid dargelegten Sätze für immer ihre Beweiskraft und Gewissheit behalten.

Hume fährt dann weiter fort: „Die angewendete Mathematik setzt für die Wirksamkeit der Natur gewisse Gesetze als giltig voraus, und das reine Denken hilft nur der Erfahrung bei Auffindung dieser Gesetze oder bei Bestimmung ihres Einflusses in einzelnen Fällen, wo dieser von einer genauen Bestimmung oder Grösse abhängt". Hiermit behauptet Hume klar und deutlich, dass die Sätze der Mathematik durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden; sie sind nicht von der Erfahrung abhängig. Ebenso bestimmt drückt er sich aus, wenn er sagt, dass die Mathematik für die Wirksamkeit der Natur gewisse Sätze voraussetze, und dass durch die Hülfe des reinen Denkens die Erfahrung geleitet werde und Gewissheit erlange. Diese beiden Gedanken, dass die Mathematik dem reinen Denken angehöre, dass sie die Erfahrung leite und bestimme, sind beide in die Kritik der reinen Ver-

[1]) Die Vergleichung Kants und Humes zeigt, dass nicht nur Humes Kausalität, sondern ganz besonders auch seine Ansichten über die Mathematik für Kant von weitgehendster Bedeutung waren.

nunft übergegangen, ja der letztere von beiden enthält, so unvollkommen er in seiner Kürze ist, die Lösung der Kantschen Untersuchung[1]).

Die Anwendung der Geometrie auf die Gegenstände der Erfahrung, also ihre objektive Giltigkeit, ist indessen nach Hume zu beanstanden, da er die Behauptung entschieden aufrecht erhält, dass der Raum nicht ins Unendliche teilbar sei. Es ist aber falsch, wenn man annimmt, dass der schottische Denker eine objektive Anwendung der Geometrie ganz und gar verneint habe; er verwirft nur die Behauptung, dass die Geometrie genau und vollkommen die Verhältnisse in den Gegenständen erfassen und wiedergeben könne. Nichtsdestoweniger bleibt der Widerspruch zwischen der Geometrie, welche die Teilbarkeit des Raumes verlangt, und der Wirklichkeit, welche das Gegenteil bezeugt, bestehen. Hume musste also diesen Widerspruch lösen, und er löst ihn, wie anzunehmen war, zu Ungunsten der Geometrie[2]). Auch hier werden wir nun sehen, wie das Mittel zum Zweck wieder die Verwerfung der Begriffe sein muss. Hume lässt den Geometer nicht mit Begriffen, die überhaupt nicht existieren, sondern mit Einzelvorstellungen oder Anschauungen operieren, deren Elemente aus der sinnlichen Wahrnehmung genommen sind. Wir können uns weder einen Punkt vorstellen, der nicht eine unteilbare physische Grösse wäre, noch vermögen wir eine genauere Vorstellung der graden Linie zu bilden, als wie sie uns durch die Sinne eingeprägt ist. Da somit die ersten Prinzipien der Geometrie auf Sinne und Erfahrung beruhen, so dürfen auch ihre Schlüsse nicht über diese Vermögen hinausgehen oder mit ihnen im

[1]) Dadurch, dass Hume die Gewissheit der Mathematik a priori anerkannte, wich er von Locke ab, dessen Prinzip der Verneinung angeborener Ideen er anerkannt hatte, und öffnete den Weg zur Lösung des Problems der Erkenntnis.

[2]) Enquiry pag. 154 ff.

Widerspruch stehen[1]). Hieraus ziehen wir den Schluss, dass die Geometrie im Punkte der unendlichen Teilbarkeit nichts gegen die Wirklichkeit beweisen kann. Die Geometrie aber ist schon deshalb auf die Gegenstände nicht vollkommen anwendbar, weil sie keinen genauen Massstab der Gleichheit in der Anschauung besitzt. Der genaueste Massstab aber, welcher von der sinnlichen Vergleichung der Objekte hergenommen ist, ist viel zu grob der erstaunlichen Kleinheit gegenüber, deren die Wirklichkeit fähig ist. Somit haftet die Unvollkommenheit aller empirischen Wissenschaft auch der Geometrie an und macht sie unfähig, uns vollkommene Gewissheit in Bezug auf die gegenständliche Anwendung zu geben[2]). Es ist durchaus mit dem Empirismus Humes vereinbar, wenn er sagt, dass keine noch so künstliche Methode unseres Verstandes jemals die Vollkommenheit der Wirklichkeit erreichen könne. In ihren Beweisen mag die Geometrie das Urteil unserer Sinne bei weitem übertreffen, in ihren Prinzipien und Anwendungen bleibt sie indessen hinter der Wirklichkeit zurück[3]).

Gehen wir nun zur Kritik der Humeschen Untersuchung betreffs der Mathematik über, so scheint sie im ersten Augenblick keine Schwierigkeit zu bieten, da die Fehler zum Teil sich von selbst ergeben, zum Teil aber schon berichtigt worden sind. Dennoch ist insofern eine Schwierigkeit gegeben, als Hume das mathematische Gebiet nur wenig eingehend behandelt, oft den Schwierigkeiten mehr oder weniger aus dem Weg geht oder sie überhaupt unbeachtet lässt. Dem Leser muss unwillkürlich der Argwohn aufsteigen, dass Hume sich hier nicht recht wohl gefühlt habe, und dass die ganze Polemik gegen die Geo-

[1]) Treat. pag. 111, 112.
[2]) Treat. pag. 150.
[3]) Treat. pag. 149.

metrie eigentlich nur Mittel zum Zweck gewesen sei, die von ihm behauptete Unteilbarkeit des Raumes zu retten. Soweit die Auffassung Humes die reine Geometrie betrifft, ist sie leicht zu berichtigen. Sein Fehler liegt einfach darin, dass diese Wissenschaft nicht mit Vorstellungen oder Anschauungen, sondern mit Begriffen operiert. Ihre Elemente sind zwar aus der Erfahrung genommen, aber sie werden nicht ohne jede Änderung in ihrem ursprünglichen Zustande verbraucht, sondern, dem Zuge des Verstandes folgend, begrifflich fixiert. Die geometrischen Figuren sind Idealbilder, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Wenn Hume also die Unvollkommenheit der Geometrie dahin erläutert, dass sie die Wirklichkeit nicht erreiche, so sagen wir umgekehrt: in der Wirklichkeit giebt es keine Gegenstände, welche nur annähernd die Vollkommenheit der geometrischen Bilder erreichen. Konnte Hume ferner nicht umhin, anzuerkennen, dass die Mathematik eine Wissenschaft a priori sei und ihren Urteilen Notwendigkeit zukomme, so nimmt er doch andererseits diese Thatsache einfach als gegeben an, ohne ihre Begründung zu versuchen. Erst Kant sucht diese von Hume anerkannte Gewissheit zu begründen und die Giltigkeit der Urteile der Mathematik für die Erfahrung zu beweisen, indem er Raum und Zeit als apriorische Formen der Erkenntnis, als dem Geiste angeborene Kategorien einführt. Kant adoptiert zwar hier die an sich richtigen Beobachtungen Humes, sucht und findet aber auch die Ursachen derselben.

Der letzte Hauptpunkt der Humeschen Erkenntnislehre, mit dem wir uns beschäftigen wollen, soll die Kritik des Substanzbegriffes[1]) sein. Mit der Kausalität vielfach verflochten — man kann sagen solidarisch[2]) verbunden — ist

[1]) Treat. Teil I. Abschn. 6. pag. 47 ff. Teil IV. Abschn. 3. pag. 431.

[2]) In der weiteren Ausführung wird dieser Ausdruck vertreten.

der Begriff der Substanzialität. Ihn hat Hume nicht mit der Gewissenhaftigkeit untersucht, welche er bei der Prüfung des Kausalbegriffes zeigte. Er nähert sich der Frage mit auffallender Reserve und kommt auch zu keinem abschliessenden Resultat. — Kausalität und Substanzialität sind ohne Zweifel nahe verwandt. Nehmen wir die Accidenzien der Substanz als dauernde Wirkungen ihres Wesens, so können wir das eine Verhältnis als immanente, das andere als transeunte Kausalität ansehen. Umgekehrt können wir aber auch von der Substanzialität als Grundbegriff ausgehen; dann würde sich die Kausalität nur als ein Moment an der Substanzialität, wenn man will als eine spezielle Explikation derselben ergeben. Als völlig unberechtigt weist Hume von vornherein die analytisch-begriffsmässige Konstruktion der Substanz ab. Gnade findet vor ihm nur die von der Erfahrung ausgehende, synthetische Betrachtung Lockes und seiner Nachfolger. Waren für Locke die Dinge nur eine Sammlung von Qualitäten, für deren stetes Beisammensein man keine Bürgschaft leisten könne, so geht Berkeley noch weiter, indem er die Dinge nur für eine Sammlung subjektiver Vorstellungen erklärt. Ihm schliesst sich Hume völlig an; er geht in seinen weiteren Diskussionen von dem Satze aus, dass die Körperidee nur eine vom Geiste gebildete „collection“ der verschiedenen Qualitäten sei, welche wir in konstanter Verbindung antreffen. Seinem Grundsatze getreu, fragt er vor allen Dingen nach der Impression, von welcher der fragliche Begriff der Substanz hergeleitet sein könnte. Da sich eine solche nicht auffinden lässt, bleibt ihm nur übrig, für diesen Begriff der Substanz eine subjektive Quelle anzunehmen, zu welcher ihn folgende Erwägung leitet. Unsere Vorstellung von einem Körper ist im Grunde nichts weiter als die Zusammenfassung einer Anzahl von Prädikaten, die wir in fester und stetiger Verbindung mit einander wahrnehmen. Da diese Merk-

male uns einmal als zusammengehörig, mithin unter der Form einer Einheit entgegentreten, andrerseits aber doch wieder von einander getrennt und unterschieden werden können, so sieht sich die Einbildungskraft, um diesen Widerspruch zu vermeiden, veranlasst, das Bild eines unbekannten „Etwas“ — einer Substanz — zu erdichten, welcher im ersten Falle die zusammengehörigen Merkmale inhärieren sollen. Somit kommt Hume zu einem Resultate, welches sich in die Worte zusammenfassen lässt: Der Substanzbegriff ist eine blosse Fiktion unseres Denkens, dem absolut nichts Reales entspricht, und die infolgedessen keinerlei Bedeutung für die Erkenntnis hat[1]). So hat Hume den Begriff der Substanzialität, das scheinbar festeste Bollwerk des Rationalismus, zerstört.

Auf diese Kritik des Substanzbegriffes gestützt, unternimmt der schottische Denker einen weiteren Vorstoss gegen die Substanzialität der Seele, gegen jenen Seelenbegriff, wie ihn die alte Metaphysik aufgestellt hatte[2]). Mit der eigentlichen Substanzialitätsfrage der Seele macht Hume kurzen Prozess. Wo ist, fragt er, die Impression der „substance of mind“? Eine solche ist hier vollkommen ausgeschlossen; denn wäre sie wirklich vorhanden, so müsste sie der Sache gleichen, also selbst substanziell sein. Somit ist für Hume der Satz der alten Metaphysik, wonach die Seele eine immaterielle Substanz wäre, in welcher unsere Vorstellungen inhärieren, gefallen; er ist ihm so

[1]) Hier steht, wie schon oben erwähnt, Hume vollkommen auf dem Standpunkte Berkeleys, und die Verwandtschaft beider lässt sich bis ins Einzelne verfolgen.

[2]) Treat. Teil IV. Abschn. 5. pag. 453 ff.

Kant: „Seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte“.

unverständlich, dass er eine weitere Diskussion desselben von vornherein ablehnt[1]). Mithin bleibt nur noch die Frage zu erledigen, wie wir uns eine örtliche Vereinigung der Seele mit dem Körper vorzustellen haben. Der Rationalismus hatte bekanntlich eine solche Verbindung mit der Behauptung verneint, dass es ebenso unmöglich sei, den unteilbaren Gedanken an einer bestimmten Stelle des Körpers vorauszusetzen, als ihn in der ganzen Ausdehnung mit dem Körper verbunden zu denken. Gedanke und Ausdehnung sind demnach Objekte, die sich von vornherein ausschliessen. Hume verwirft die Stichhaltigkeit dieser Argumente, indem er nachweist, dass ein Objekt existieren könne, ohne doch irgendwo zu sein. Dies ist zum Beispiel dann der Fall, wenn seine Teile so gegeneinander liegen, dass es unmöglich ist, ihnen eine bestimmte Figur oder eine bestimmte räumliche Grösse zuzuschreiben; so haben wir in den Wahrnehmungen des Geschmacks, Geruchs und Gehörs, sowie in den Empfindungen und Affekten Vorstellungen von Objekten, denen wir bei gesunder Überlegung keinen räumlichen Ort nachweisen können. Wenn nun auch eine räumliche Verbindung ausgeschlossen ist, ist damit denn schon bewiesen, dass nicht andere Beziehungen zwischen diesen Objekten stattfinden können? Wir haben unzählige Vorstellungen, die mit andern nur durch die Verhältnisse der Kausalität und Succession verbunden sind, und das Vorhandensein dieser beiden Wechselbeziehungen bestimmt uns, unwillkürlich ihnen noch das dritte Verhältnis der Kontiguität beizufügen, obgleich unsere Vernunft dadurch in mannigfaltige Widersprüche verwickelt wird. Dass der Geschmack

[1]) Wir können nach Hume nur von einer Vorstellung einen vollkommenen Begriff haben; da weder Substanz noch Inhäsion Vorstellungen sind, wir also weder von dieser noch von jener einen Begriff haben, so lohnt es sich nach Hume überhaupt nicht, über diese Dinge zu debattieren.

einer Feige mit einer Feige räumlich verbunden sei, ist ebenso widersinnig, wie die Behauptung, dass eine sittliche Überlegung rechts oder links von einer Leidenschaft liegen könne; wohl aber kann der Geschmack der Feige seine Ursache in der Feige haben oder eine Folge ihres Genusses sein, gerade so wie eine Leidenschaft durch sittliche Überlegung beeinflusst werden kann. Von dieser Seite her kann somit nichts gegen ein Zusammensein von Leib und Seele, wenn man dasselbe nur nicht als ein räumliches fasst, eingewendet werden. Hiermit ist aber nicht nur die rein materialistische Ansicht[1]), sondern auch ihr diametraler Gegensatz, dass alles Denken an eine von der Materie gesonderte, unteilbare, einfache Substanz geknüpft sei, abgewiesen. Aber noch in einem zweiten Punkte hatte die Cartesianische Philosophie die Unvereinbarkeit von Seele und Körper behauptet, indem sie geltend machte, dass Materie und Bewegung zwar ihresgleichen, nie aber Wahrnehmungen und Vorstellungen zu erzeugen vermöchten. Mit Humes Auffassung der Kausalität fällt dieses Argument von selbst. Es ist absolut kein Grund dafür anzugeben, weshalb nicht a priori jedes Objekt Ursache jedes andern sein könnte. A priori betrachtet, — das hat Hume in seiner Untersuchung über die speziellen Kausalschlüsse nachgewiesen — kann jedes Ding jedes andere Ding hervorbringen, wie klein oder wie gross die Ähnlichkeit zwischen dem Wirkenden und dem Gewirkten auch immer sein mag. Eine ursächliche Verbindung zwischen Bewegung und Gedanken ist nicht unbegreiflicher, als die Verknüpfung zwischen irgend einer andern alltäglichen Ursache und ihrer Wirkung, z. B. dem Loslassen eines Steines und seinem Fallen. Aber es ist nicht nur möglich, dass Bewegung Vorstellung erzeuge,

[1]) Die rein materialistische Ansicht identifiziert das Denken mit der Anschauung.

— es ist auch in Wirklichkeit so; denn alle unsere Kenntnis über Kausalverbindungen stammt doch nur aus der Erfahrung, und die Erfahrung zeigt uns ja, dass materielle und Denkvorgänge kausal verknüpft sind: ein jeder kann z. B. wahrnehmen, dass die verschiedenen Verfassungen seines Körpers auch seine Empfindungen und Gedanken beeinflussen[1]). So ist denn zwar ein räumlicher Zusammenhang von Seele und Körper undenkbar, aber die Möglichkeit eines kausalen Zusammenhanges zwischen Leiblichem und Geistigem ist absolut nicht in Abrede zu stellen, wenn auch das „Wie" dieses Verhältnisses uns ewig unbegreifbar bleiben wird.

Innig verbunden mit der Frage nach der Materialität resp. Immaterialität der Seele ist die der persönlichen Identität[2]). Auch hier fragt Hume im Gegensatze zu früheren Philosophen[3]) zunächst nach der Impression, woraus der Begriff des Selbst entstanden sein könnte. Er zeigt, dass eine solche Impression nicht zu entdecken ist. „Wenn ich recht tief in dasjenige eindringe, was ich mein Selbst nenne, sagt Hume, so treffe ich immer auf gewisse partikuläre Vorstellungen oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass, Lust oder Unlust[4]). Mein Selbst kann ich nie allein, nie ohne eine Vorstellung ertappen, und alles, was ich beobachte, ist nie etwas anderes als eine Vorstellung. Wenn meine Vorstellungen eine Zeit lang aufgehoben

---

[1]) Treat. pag. 481.

[2]) Treat. part. IV. pag. 7.

[3]) Die früheren Philosophen erklärten die Existenz unseres Selbst und dessen Fortdauer in unveränderter Identität als das unmittelbar Gewisseste.

[4]) Treat. IV, 6. pag. 534: For my part, when I enter most intimately into what I call „myself", I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure.

sind wie im tiefen Schlafe, so fühle ich während dieser Zeit mein Ich garnicht, und man könnte mit Wahrheit sagen, dass es gar nicht existiere. Ich bin nichts als ein Bündel[1]), eine Sammlung von Vorstellungen, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit auf einander folgen und in einem beständigen Flusse sind . . . Es ist eigentlich nie zu einer Zeit Einfachheit, nie zu verschiedenen Zeiten Identität in meinem „Ich“.“ Da somit eine entsprechende Impression für den Begriff des „Selbst“, für die „Ichvorstellung“ nicht aufzufinden ist, so sucht Hume auf eine andere Weise zum Ziele zu gelangen. Er untersucht zunächst die verschiedenen Fälle, in denen wir von Identität sprechen, und kommt danach zu dem Schlusse, dass „unser Begriff von persönlicher Identität gänzlich von dem sanften, ununterbrochenen Fortschritte der Gedanken herkomme“. Der Geist ist nur dann im stande einem Objekte kontinuierliche Existenz und Identität zuzuschreiben, wenn bei der Beobachtung der einzelnen wechselnden Zustände der Übergang von einem Zustand in den andern unmerklich vor sich geht. Haben wir nämlich einmal die unterbrochene Vorstellung eines Objektes, ein anderes Mal die Vorstellung einer Reihe von unmerklich und kontinuierlich in einander übergehender Objekte, so erscheint uns die zweite Vorstellung unter demselben Bilde der Einheit wie die erste, und wir nehmen keinen Anstand, den Begriff der Identität für beide Beobachtungen in gleicher Weise in Anspruch zu nehmen. Ebenso ruft ein kontinuierlicher Verlauf unserer Vorstellungen, weil er mit einer einzelnen gleichwertig erscheint, den Begriff der Identität hervor, und da wir von der Dauer und Ausdehnung dieser Vorstellungsreihen nur durch das Gedächtnis

[1]) Treat. IV, 6. pag. 534: nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.

wissen, so muss dieses allein als die hauptsächlichste Quelle der Vorstellung persönlicher Identität angesehen werden. Das Ergebnis unserer Untersuchungen können wir kurz dahin zusammenfassen: „Der Begriff des „Ich“ ist eine blosse Fiktion, die jeder thatsächlichen Bedeutung entbehrt!“

Zunächst lassen sich in Bezug auf die Substanzkritik Humes alle Einwände wiederholen, welche gegen seine Kausalitätstheorie erhoben werden können. Die Giltigkeit der formalen Begriffe — zu denen auch derjenige der Substanz gehört — sind wir nicht fähig, daraus zu erkennen, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet werden können oder nicht. Wie wir nun auch über die Entstehung und die Giltigkeit dieses Begriffes urteilen mögen, so viel ist jedenfalls sicher, dass wir durch die Erfahrung zur Bildung desselben aufgefordert werden, und dass wir damit seine Berechtigung anerkennen müssen. Um die Erscheinungen zu erklären, hat die Wissenschaft diesen Begriff im Zusammenhange mit dem der Kausalität ausgebildet; er ist somit nicht nur eine berechtigte, sondern eine notwendige Grundlage unserer Erkenntnis, denn ohne ihn würde eine einheitliche Erklärung naturwissenschaftlicher Thatsachen, eine Zurückführung der Erscheinungen auf oberste Grundgesetze unmöglich sein. Ob er einen realen Untergrund hat, ist ausser Belang; dass er erkenntnistheoretische Bedeutung hat, ist jedenfalls unbestreitbar.

Wir können uns nicht verhehlen, dass die Substanzlehre Humes im allgemeinen nicht zu einem befriedigenden Abschluss geführt ist. Es vollzieht sich hier im gesteigerten Masse das Verhängnis seines Standpunktes sowohl wie seiner Methode; — nicht Lösung, sondern Auflösung ist zum Schluss das Ergebnis seiner Theorien. Pfleiderer sagt in seinem Werke über Empirismus und Skepsis, dass die Substanzkritik die weitaus dornenvollste Partie Humes ist, da ihn hier zuweilen sogar seine sonstige

Klarheit und Verständlichkeit im Stich lässt[1]). Wenn wir diesen Worten auch vollkommen beipflichten können, so muss man doch andrerseits lobend anerkennen, dass die Substanzkritik Humes zu einer Berichtigung des herrschenden Seelenbegriffs geführt hat. Der schottische Denker hat sich ein unbestreitbares Verdienst dadurch erworben, dass er die abenteuerlichen Seelenvorstellungen der dogmatisierenden Metaphysik endgiltig verbannte und unser Wissen von der Seele auf ein gewisses Mass beschränkte. Wenn Hume die Unmöglichkeit einer Seelensubstanz demonstrierte und ebenso die vor ihm bezweifelte Verbindung von Seele und Leib, von Denken und Materie in völlig genügender Weise erklärte, so ging er jedoch mit seinem Ausfall gegen die Identität der Person wieder über das Ziel hinaus. Er war berechtigt zu verneinen, dass das Ich ein Ding sei oder ein solches zugrunde liegen habe; aber er ging zuweit, wenn er ihm damit zugleich jede erkenntnistheoretische Bedeutung absprach. Der Begriff des „Ich" ist als ein formaler ebenso wenig aus einer Impression zu deduzieren wie die Begriffe von Substanz und Kausalität, aber nichtsdestoweniger kann er ein thatsächlich vorhandener und vollauf berechtigter sein. Hume hat die Tragweite desselben als eines Beziehungspunktes der Bewusstseinsvorgänge nicht erkannt, er hat die Wichtigkeit übersehen, welche die Einheitsform des Bewusstseins für unsere Erkenntnis der Erfahrungsobjekte besitzt. Wenn wir nicht in der Vorstellung von unserm „Ich" den festen Pol hätten, um welchen sich alle intellektuellen und seelischen Vorgänge drehen, den festen Punkt, auf welchen wir alle Wahrnehmungen und Vorstellungen beziehen, — wie sollten wir da zu einer Erkenntnis gelangen, zu einem Wissen von Objekten, die doch nur als Gegensatz zu einem Subjekt, nämlich unserm „Ich" gedacht

[1]) Pfleiderer, Empirismus und Skepsis, pag. 198.

werden können? Die persönliche Identität ist sicherlich nur die begriffliche Fassung einer gewissen Summe von psychischen Vorgängen, aber sie ist doch ein notwendiges Postulat, ein Begriff, ohne den Erkenntnis überhaupt unmöglich wäre.

Wir haben an der Hand Humes das weite Gebiet der Erkenntnistheorie durchmessen und mit ihm an den Hauptpunkten Halt gemacht. Es ist an der Zeit, dass wir am Ende des durchschrittenen Weges einen Blick rückwärts werfen und eine Gesamtwürdigung des grossen Denkers versuchen.

Humes Auftreten bezeichnet einen Höhepunkt in der philosophischen Bewegung Englands. Von Baco zu Hume führt jene glänzende Reihe von Philosophen, von denen der letzte zugleich der grösste ist. Sie alle haben ausnahmslos der Richtung gehuldigt, welche man als den philosophischen Empirismus bezeichnet: ausnahmslos — dürfen wir sagen, denn selbst der Idealismus des Bischofs Berkeley ist empirisch. Auch Hume bekennt sich in der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis als offener Empirist; aber seine Erfahrungsphilosophie tritt in extremster Form auf, weil er als letzter in der Reihe aus den Theorien seiner Vorgänger die Konsequenzen zu ziehen hatte. Er begnügt sich nicht damit, zu sagen, dass der Stoff unserer Erkenntnis insgesamt aus der Erfahrung stamme und dass der Verstand dieses Material nur weiter verarbeite; nein, er sucht auch die Stellung des denkenden Subjekts zu erschüttern, die Selbstthätigkeit der Vernunft den Einwirkungen der Erfahrungswelt unterzuordnen, die Vernunft selbst zu einem Vermögen zweiten Ranges herabzudrücken. Die bewusste Thätigkeit des Denkens wird dem Verstande entzogen und unter die Herrschaft fester, unabänderlicher Naturgesetze gestellt; das logische Denken geschieht nicht mit dem eignen Willen des Subjekts,

sondern es geht ohne seine Mitwirkung unter dem zwingenden Einflusse bestehender Gesetze vor sich. Wie in der physischen Welt das Gravitationsgesetz herrscht, so giebt es auch in der geistigen Welt eine Art von Attraktion; die Vorstellungen ziehen sich an wie die Körper nach den unwandelbaren Gesetzen der Kontiguität, Succession und Kausalität. Die Erfahrung ist das Primäre, die Vernunft etwas Sekundäres: so lautet der Standpunkt dieses absoluten Empirismus. — Um das eben entworfene Bild zu vervollständigen, müssen wir uns noch fragen: wie dachte Hume über das Wesen der Erkenntnis? Bei aufmerksamer Lektüre seiner Schriften lässt sich diese Frage leicht entscheiden. Mit grösster Entschiedenheit betont er, dass nur Vorstellungen, nie etwas anderes, Gegenstände unseres Wissens sein können. Er vermeidet den Schritt, den nach ihm Kant gemacht hat, nämlich von der Vorstellung auf ihr Gewirktwerden durch ein unbekanntes Etwas zu schliessen. Unser wichtigstes Erkenntnismittel, das Kausalgesetz, kann uns hier den gewünschten Aufschluss nicht geben; denn es vermittelt nur eine Verknüpfung von Vorstellungen unter einander, nicht aber eine Verknüpfung von Vorstellungen mit Dingen, die von jenen spezifisch verschieden sind. Es ist unmöglich, von der Vorstellung auf ein ihr zugrunde liegendes, die Vorstellung bewirkendes Objekt oder — um in Kantscher Sprache zu reden — von der Erscheinung auf das hinter ihr liegende Ding an sich zu schliessen. Somit giebt sich Humes Standpunkt als der des vollkommenen Idealismus zu erkennen. Wollen wir demnach seine Philosophie nach ihrem Inhalt bestimmen, so können wir sie nur einen idealistisch gefärbten absoluten Empirismus nennen.

Anders gestaltet sich das Resultat, wenn wir Humes philosophischen Standpunkt auf Grund seiner Methode bestimmen. Hier hat er bahnbrechend und epochemachend zugleich gewirkt; seiner Zeit weit vorauseilend, hat er der

Forschung völlig neue Bahnen gewiesen. In rastlosem Kampfe gegen die rationalistische Spekulation hat er auch den mit ihr verbündeten Dogmatismus siegreich bekämpft und endlich überwunden. Während die dogmatische Metaphysik einen ihr richtig erscheinenden Satz zu dem Grundstein machte, auf welchem sie die luftigen Gebäude ihrer Theorien aufführte, suchte Hume nach einem festeren Fundament, das er der Wissenschaft geben könnte. Er fand es in der kritischen Methode. Will man an eine Untersuchung der Erkenntnis gehen, so muss man zuvor ihre Werkzeuge, die Kräfte des Verstandes, prüfen; will man sich über Inhalt und Giltigkeitsbereich des Wissens unterrichten, so muss man erst die zu Gebote stehenden Mittel, das Erkenntnisvermögen, sichten. So bahnte Hume jene fruchtbare Methode an, die unter Kants Händen die schönsten Resultate zeitigte und nach ihm Kritizismus genannt wurde[1]). Dennoch blieb Hume mit einem Fusse in dem eben verlassenen Dogmatismus stecken; er wandte seine neue Methode nur an, um sich einen Satz zu verschaffen, der ihm bei allen seinen Untersuchungen als Richtschnur dienen sollte. Durch alle seine erkenntnistheoretischen Erörterungen zieht sich als Leitmotiv die Regel hindurch, dass alle Begriffe weiter nichts als Kopien entsprechender Impressionen seien. Durch so einseitige Anwendung der kritischen Methode war der Erfolg natürlich in Frage gestellt; denn gerade darin liegt das Charakteristische dieser Methode, dass sie sich an keinen noch so klaren Satz bindet, sondern vorurteilsfrei an die Prüfung der vorgelegten Fragen herantritt. Diesem Um-

[1]) Kant selbst spricht es öfter aus, in wie enger Beziehung die Kritik der reinen Vernunft zu Humes Zweifeln stehe; wie schon oben erwähnt, bekennt er, dass Hume ihn zuerst aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt habe, ja dass der transcendentale Idealismus im Grossen und Ganzen nicht mehr sei, als die Lösung der zu eng und nicht allgemein genug vorgestellten Zweifel Humes.

stande ist es zuzuschreiben, dass auch Humes grösste Leistung, die Kausalitätskritik, mangelhaft blieb; einem Grösseren war es vorbehalten, der neu gewonnenen Methode zum völligen Siege zu verhelfen[1]).

Während Benennungen wie empirischer Idealismus oder Kritizismus mit vollem Rechte auf Humes Weltanschauung angewendet werden, ist die vielfach gebrauchte Bezeichnung Skeptizismus nur zum kleinsten Teil berechtigt. Zwar spricht Hume selbst von einem akademischen Skeptizismus, dem er huldige, aber er unterscheidet ihn ausdrücklich von jenem totalen oder Pyrrhonianischen Skeptizismus, den er als übertrieben bezeichnet. Ein aufmerksamer Leser wird ihm schwerlich die Tendenz nachweisen können, dass er die Möglichkeit des Wissens gänzlich geleugnet habe, — jenes Wissens, dessen Grundlagen er doch auf seine Art gerade zu befestigen geglaubt hat. Wenn die Konsequenzen seiner Lehre auch schliesslich zum völligen Verzicht auf alle Erkenntnis führen müssen, so hat Hume selbst — wie alle seine Äusserungen zeigen — doch sicherlich kein Bewusstsein von diesen äussersten Folgen gehabt, und die positiven Bestrebungen eines Philosophen darum als Skeptizismus zu bezeichnen, weil sie zu unbeabsichtigten skeptischen Konsequenzen führen, dazu liegt in der That kein Grund vor.

---

[1]) Kant sagt über Hume: „Er brachte zwar kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei dem man wohl ein Licht hätte anzünden können . . . . Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war aber dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab . . . . Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichtes zu verdanken hatte.“ (Kant, Prolegomena, Kirchmannsche Ausgabe, S. 7.)